ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXXII, zeszyt 2 – 1984

# FILOZOFICZNE PODSTAWY RELIGIOZNAWSTWA

Günter L a n c z k o w s k i, "Einführung in die Religionswissenschaft", Darmstadt /Wissenschaftliche Buchgesellschaft/ 1980, ss. 116. Indeks osobowo-rzeczowy

Od dłuższego czasu znana i ceniona nie tylko na niemieckim rynku księgarskim firma wydawnicza Wissenschaftliche Buchgesellschaft publikuje serie wstępów, prezentujących i omawiających przedmiot, metodę, wyniki badań różnych dyscyplin naukowych oraz ich stosunek do dziedzin pokrewnych. Książka G. Lanczkowskiego /ur. 1917; od 1960 profesora religioznawstwa na uniwersytecie w Heidelbergu/ mieści się w szeregu publikacji poświęconych teologii. Wprowadzeniom tym towarzyszą wydawane wcześniej lub później wypisy do odnośnych dziedzin, ukazujące się w innej serii wydawniczej Wege der Forschung. W tym wypadku Lanczkowski jest w tej samej oficynie wydawcą także wypisów do religioznawstwa, "Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft" /Darmstadt 1974/ oraz autorem "Einführung in die Religionsphänomenologie" /Darmstadt 1978/. Wcześniej opublikował on m.in. "Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe" /Tübingen 1965/, "Geschichte der Religionen" /Frankfurt a.M 1972/ oraz "Die Religionen. Ein Lexikon aller Religionen der Welt" /Mannheim 1977/.

Zamiary Lanczkowskiego w prezentowanej książce są wyraźnie informacyjno-metodyczne, a nie – jak się to w podobnych wypadkach niekiedy pod skromnym tytułem "Wprowadzenie" dzieje – próbą jednostronnego i autorytatywnego ustalenia rozumienia metodologicznego statusu pewnej dziedziny lub nawet treściowym wykładem własnego sposobu rozumienia merytorycznych zagadnień religioznawczych. Oczywiście i tutaj przebija żywione przez autora określone ujęcie badań nad religią, zależy mu też na przekonaniu o jego zasadności. Przede wszystkim jednak książka pomyślana jest dla mało nawet zorientowanego czytelnika /skorzysta z niej jednak każdy/ jako podręcznikowe wprowadzenie w wielość możliwych aspektów badań nad religią, ich specyfikę i odrębność a nawet rzeczowe problemy religioznawstwa. Objętościowo mała, zawiera jednak sporo informacji podręcznikowych, przy dość zresztą tradycyjnym rozumieniu religioznawstwa /przykładowo przy omawianiu geografii religii brak najnowszych w tej dziedzinie tendencji, jak np. ekologii religii A. Hultkrantza, czy też w ogóle wzmianki o takich podejściach jak funkcjonalizm, strukturalizm lub semiotyzm współczesnej humanistyki/.

O wprowadzającym w zagadnienia, kierunki i dyscypliny religioznawstwa zamiarze autora świadczą już tytuły /nieponumerowanych/

kolejnych rozdzialików: Aktualne znaczenie religioznawstwa; Przedmioty badań religioznawczych; Dyscypliny religioznawcze; Religioznawstwo a teologia; Religioznawstwo a filozofia; Krytyka religii; Religioznawstwo jako dziedzina badań naukowych; Struktura organizacyjna i kongresy religioznawcze; Kierunki badań i zadania badawcze /wiara w Boga i mit, typy autorytetu religijnego, kult, symbole, ewolucjonizm i jego przezwyciężenie/. Świadczy też o tym osobisty, zaangażowany, niekiedy wręcz popularno-anegdotyczny styl autora, pełen cytatów uznanych autorytetów, wyraźnie skierowany na wywołanie zainteresowania i życzliwego wobec badań religioznawczych nastawienia czytelnika. W tym kontekście razi brak, zwyczajowego dla tego rodzaju publikacji, spisu bibliograficznego. Lukę tę częściowo wypełniają liczne przypisy, gdzie znaleźć można m.in. dużo najnowszej informacji bibliograficznej o istniejących czasopismach religioznawczych, słownikach, encyklopediach i podręcznikach.

Poniższe uwagi na temat "Wprowadzenia do religioznawstwa" ograniczą się do wybiórczego przedstawienia kilku ważnych problemów metodologicznych: zasadności badań religioznawczych, ich przedmiotu, metody i miejsca w poznaniu naukowym.

Stosunkowo prosto przedstawia się u Lanczkowskiego problem znaczenia badań religioznawczych. Sprowadza się ono do poznawczego i praktycznego pożytku dla dzisiejszego człowieka i wynika ściśle z implikowanego przez autora klasycznego ideału człowieka wszechstronnie wychowanego /paidea/. Jest to więc argumentacja odwołująca się do momentów społeczno-kulturowych. Chodzi głównie o zrozumienie świata otaczającego człowieka i stosowne do tego poznania działanie /zachowanie/. Ten świat życia codziennego jest bowiem w znacznej mierze ukształtowany w przeszłości przez religię i religia nadal wywiera aktywny wpływ na jego współczesne oblicze. Skarżąc się poniekąd autor powiada, że dzisiaj, u kresu epoki wielkich odkryć geograficznych, Europa - mimo wzrastającej łatwości środków komunikowania - stale jeszcze nie rozumie wielu wartości religijnych, nie tylko tych, które kształtują kultury pozaeuropejskie /i stąd nie jest w stanie przezwyciężyć zawężającego ją europocentryzmu/, ale także religijnych treści własnej kultury. Chociaż książka adresowana jest bezpośrednio do czytelnika europejskiego, nie przekreśla to jej uniwersalnego waloru naukowego.

Wobec treści religijnych Lanczkowski zajmuje postawę zdecydowanie pozytywną, sprzeciwiając się m.in. wszystkim ewolucjonistycznym /bo redukcyjnym/ koncepcjom religii. Ze spotkania z religiami pozachrześcijańskimi wyciąga on wniosek, że europejskie tendencje sekularyzacyjne bynajmniej nie muszą być zjawiskiem powszechnym. Świadczy o tym dokonujący się na naszych oczach renesans wielu wielkich religii /np. misyjna działalność islamu, buddyzmu, hinduizmu/, powstanie i aktywność nowych ruchów religijnych i religii /tzw. młodzieżowych lub synkretycznych, przykładowo vudo i kultu kargo/ oraz wzrost politycznego oddziaływania religii /np. jako czynnika państwowotwórczego w Izraelu, Iranie i Pakistanie/. Przewalająca się dzisiaj fala /re-/ islamizacji /per analogiam: zorganizowanej ateizacji/ pokazuje, że religia nigdy i nigdzie nie była i nie jest sprawą czysto osobistą, lecz czynnikiem ogromnej wagi społecznej. Ten fakt ekspansji religii oraz pluralizmu religijnego przemawia za tym, że religia bynajmniej dzisiaj nie wymiera i że potrzeby religijne, niekonie-

cznie w postaci instytucjonalnej, są rzeczywiście uniwersalne i trwałe. Z faktem tym nie potrafi intelektualnie uporać się człowiek, który nie dysponuje elementarną wiedzą religijną. Dlatego też nie jest on w stanie orientować się efektywnie w otaczającym go świecie, uzasadnić racjonalnie /wobec wyzwania, jakie stanowią wobec jego religijności obce religie lub możliwość ateizmu/ egzystencjalny wybór własnej religii lub jej odrzucenie, a także pojąć istnienie określonych instytucji społecznych oraz indywidualnych wierzeń, przekonań, wartości i zachowań, uformowanych w przeszłości często właśnie przez religię oraz nadal żyjących i oddziaływujących - jako pozytywnie rozumiane pozostałości kulturowe /survivals/ - na jednostki i całe społeczeństwa. Ale dopiero pogłębione, akademickie studia religioznawcze mogą rzeczywiście przybliżyć wyjaśnienie tych faktów oraz - praktycznie - przyczynić się do wzajemnego zrozumienia i akceptacji własnych wartości religijnych przez poszczególnych ludzi i całe narody. Zjednoczenie świata niekoniecznie bowiem musi oznaczać jego ujednolicenie.

Pozycja metodologiczna religioznawstwa w ujęciu Lanczkowskiego jest ściśle uwarunkowana jego uprzednią koncepcją religii i - w konsekwencji - przedmiotu badań religioznawczych. Nie tłumacząc się bliżej dlaczego, autor z naciskiem po prostu stwierdza, że religia jest obiektywną, nadrzędną jakością sui generis, tzn. nieredukowalną do żadnych innych zjawisk. Jest ona egzystencjalną relacją /autor używa tu terminu korespondencja/ między człowiekiem z jednej i tym, co boskie /ponadludzkie, ponadświatowe, bezwarunkowe/ z drugiej strony. Centralne dla tej koncepcji jest pojęcie boskości: nie można mówić o religii tam, gdzie brakuje tego momentu. Pozwala on na ostre odcięcie religii od wszystkich zjawisk quasi-religijnych, takich jak magia, peyotyzm, kult rzeczywistości doczesnej, ale także wczesny buddyzm.

Pozornie tylko stwierdzenie, że przedmiotem /albo jak też powiada Lanczkowski "centralną kategorią"/ religioznawstwa jest religia, brzmi banalnie. Trudności pojawiają się z chwilą łączenia postawy empirycznej z ogólnością poznania. Badacz-empiryk nie ma wprost do czynienia z religią jako taką /gdyż jest ona abstraktem a rozstrzygnięcie sposobu jej istnienia dokonuje się w ramach arystotelesowskiej jeszcze koncepcji uniwersaliów/, lecz z konkretnie, historycznie istniejącymi różnymi postaciami religii. Problem utworzenia w miarę jednolitego pojęcia religii właśnie na tym polega, że badacz stoi wobec faktu pluralistycznego zróżnicowania religii i podtrzymywanych w nich pojęć religii. Lanczkowski trafnie wyraża tę trudność w dwu zapożyczonych tezach: "nie ma religii, istnieją tylko religie" oraz "religia istnieje rzeczywiście tylko w religiach". Dopiero w wyniku obserwacji /autor dodaje: "wszystkich", co nie wydaje się tutaj ani konieczne, ani możliwe/ "pozytywnych" religii, celem stwierdzenia ich cech wspólnych, powstaje uogólnione pojęcie religii. Empiryczny punkt wyjścia gwarantuje autorowi, że wywodzące się genetycznie z empirii pojęcie to nie będzie miało charakteru apriorycznego i pozwoli na zdystansowanie się od spekulatywnych filozofii religii typu kantowskiego. Z drugiej wszakże strony zamiary jego są wyraźnie filozoficzne, gdyż uformowane w ten sposób pojęcie religii ma ująć konstytutywne, czyli istotowe, cechy zjawisk religijnych. Nie wolno jednak zapominać /czego zdaje się nie dostrzegać Lanczkowski/, że badacz każdy musi już w punkcie wyjścia dysponować jakimś zgeneralizowanym pojęciem

religii, aby w ogóle odróżniać zjawiska religijne od tych, które nimi nie są. Pojęcie to będzie miało charakter teoretyczny nie tylko dlatego, że nie ma ujęć czysto obserwacyjnych, lecz że "fakty" religijne od początku niosą na sobie piętno wysokiej teoretyczności. W trakcie dalszego badania pojęcie to zostanie albo odrzucone, albo zaakceptowane, albo /najczęściej/ zmodyfikowane, nabierając coraz pełniejszej i jaśniejszej treści oraz ostrego zakresu.

Czy posiadanie tak wyodrębnionego przedmiotu wystarcza do zapewnienia autonomii badaniom religioznawczym? Tradycja zwykła tu odróżniać między przedmiotem materialnym i formalnym /zwanym dzisiaj chętniej punktem widzenia/ i dopiero w tym drugim upatrywała rację samodzielności pewnej dziedziny poznania. Metoda była w tym wypadku wtórnym dopiero wyróżnikiem, gdyż musiała być dopasowana do przedmiotu. Podobnie Lanczkowski dostrzega podstawę odrębności metodologicznej religioznawstwa w przedmiocie. Powołując się na N. Söderbloma stwierdza, że jednolitość przedmiotu, którym jest religia, mimo rozlicznych sposobów przejawiania się w bogactwie i różnorodności historycznie istniejących religii, gwarantuje religioznawstwu jednolitość, autonomiczność i nieredukowalność do innych nauk humanistycznych. Co więcej, potraktowanie religii jako zjawiska sui generis pierwotnego sprawia, że jest ona tym innym naukom po prostu niedostępna. Jeżeli mimo to, wychodząc z założeń nie liczących się ze specyfiką zjawisk religijnych, usiłują je wyjaśniać, czynią to zawsze w sposób redukujący.

Czym więc jest ów specyficzny punkt widzenia, który sprawia, zdaniem Lanczkowskiego, że religioznawstwo nie jest tylko np. socjologią, psychologią lub inną nauką humanistyczną? W odpowiedź ingerują wcześniejsze rozstrzygnięcia autora, w gruncie rzeczy filozoficzne a nawet teologiczne, co do natury religii. Nie należy bowiem zapominać, że religioznawstwo współczesne ma trzy zasadnicze źródła: teologię, filozofię i nauki humanistyczne. Wydaje się /bo autor nie porusza tutaj wprost tego zagadnienia/, że tym swoistym aspektem jest wspomniany uprzednio moment transcendencji religii, czyli relacji człowieka do boskości. W rezultacie religioznawstwo, powiada Lanczkowski, chociaż respektuje rygory naukowości stawiane każdej nauce, nie może nie dostrzegać wymiarów religii, które wykraczają jakoś poza obszar doświadczenia tylko zmysłowego. Tymczasem wszystkie inne nauki humanistyczne, jeżeli zajmują się religią, badają tylko jej "zewnętrzną" stronę, uważając ją za jedyną i wyczerpującą zjawisko religii .

Lanczkowski podnosi w tym miejscu i stara się uchylić dwa zarzuty. Czy faktyczna różnorodność badań religioznawczych /wielość istniejących kierunków, szkół, podejść, metod/ nie świadczy o tym, że postulowana jedność religioznawstwa jest nie do przeprowadzenia? Autor przyznaje, że jest to trudne, zwłaszcza że badania nad religią, wobec niemożliwości ogarnięcia przez jednego człowieka całości problemów religioznawczych, wymagają specjalizacji. Religioznawcy łatwiej jednak będzie dostrzec swoistość zjawisk religijnych, jeżeli nie będzie on wąsko ograniczał swych zainteresowań do jednej tylko religii, lecz badał je porównawczo. Jednolitość religioznawstwa nie musi też pociągać za sobą ujednolicenia obrazu religii, bo przejawia się ona w historycznie istniejących religiach na wiele sposobów,

Jak wobec tak rozumianej jednolitości religioznawstwa przedstawia się różnica między wymienianymi przez Lanczkowskiego

dyscyplinami religioznawczymi: historią, fenomenologią, typologią, geografią, etnologią, socjologią i psychologią religii? Charakterystyczne jest w tym wypadku niezdecydowanie autora, kiedy raz psychologię religii umieszcza wśród dyscyplin religioznawczych, a potem nazywa ją nauką pomocniczą. Niekonsekwencję tę kłaść należy na karb niedostatecznego uświadomienia sobie faktu, że termin religioznawstwo funkcjonuje u niego w dwu co najmniej znaczeniach: ogólnym i integrującym. Jako religioznawstwo ogólne /Lanczkowski nie używa tego terminu/ zajmuje się ono religią w ogóle i zbieżne jest w intencjach z klasycznie /maksymalistycznie/ pojętą filozofią religii. Wykorzystując w znacznej mierze materiały dostarczone przez różne nauki o religii, dąży ono do utworzenia ogólnego, jednolitego pojęcia religii. Natomiast religioznawstwo w ujęciu integrującym jest zbiorem wielu dyscyplin szczegółowych, z których każda na swój, komplementarny wobec wielości aspektów, wedle których badać można religie, sposób, przyczynia się do zrozumienia faktu religii. W tym drugim wypadku właściwsze byłoby /jak się to obecnie lansuje na gruncie polskim/ mówienie o naukach religioznawczych w liczbie mnogiej, które - jako humanistyczne nauki o religii - składałyby się wraz z filozofią i teologią religii na kompleks nauk zwanych religiologicznymi.

W czym wobec tego upatrywać jedność /jednolitość czy jednorodność? - co nie jest tym samym/ tak rozumianych nauk religioznawczych? W odróżnieniu od tradycji scholastycznej /ale także pozytywistycznej/, która podstawy te widziała w kryteriach wewnętrznych /głównie przedmiocie formalnym, treści, celu i metodzie badawczej/, dzisiaj przyjmuje się na ogół bardziej liberalne kryteria zewnętrzne, jak istnienie wspólnej nazwy, tradycji badawczej, struktury organizacyjnej. Nadal jednak sądzi się,że im ściślejsza jedność, tym doskonalszy jest zespół nauk. Tenor niektórych wypowiedzi Lanczkowskiego zdawałby się sugerować, że ma na myśli jednorodność religioznawstwa, gdyż domaga się od wszystkich dyscyplin religioznawczych respektowania ogólnie przyjętych kryteriów naukowości. Z drugiej wszakże strony postuluje on pluralizm metod religioznawczych: historycznej, porównawczej, fenomenologicznej, psychologiczno-socjologicznej, szczególnie mocno podkreślając konieczność równoczesnego uwzględniania aspektu historycznego i systematycznego zjawisk religijnych. Otóż wydaje się, że czynnikiem głównie odpowiedzialnym za jedność wielu nauk o zjawiskach religijnych jest u Lanczkowskiego fenomenologia i typologia religii. One tylko, wykorzystując wyniki innych nauk o religii, dochodzą ostatecznie do zrozumienia istoty religii.

W tym wypadku Lanczkowski pozostaje w zgodzie z dość powszechnym dziś przekonaniem religioznawców. Zwykle jedną naukę uważa się za priorytetową w pewnym zespole nauk. Kiedyś uprzywilejowaną dyscypliną religioznawczą była porównawcza historia religii, dzisiaj funkcję integrującą przypisuje się chętniej fenomenologii religii. W odczuciu religioznawców zajmuje się ona religią wprost i całościowo, gdy tymczasem inne nauki religioznawcze badają wielorakie sposoby realizowania się idei religii w poszczególnych, historycznych religiach, dostarczając o religii wiedzy tylko częściowej. Cele tak rozumianej fenomenologii religii zbieżne są z celami religioznawstwa ogólnego /i szeroko pojętej filozofii religii/, interesując się raczej tym, co wielu religiom wspólne, niż co je dzieli. Dla Lanczkowskiego fenomenologia religii jest nauką porównawczą /gdyż zmierza do porównania i uporządkowania zjawisk reli-

gijnych/, historyczną /gdyż uprawia własne badania historyczno-filologiczne/ oraz hermeneutyczno-rozumiejącą /gdyż dąży do ujęcia istoty, sensu zjawisk religijnych w kontekście całości, do której one należą oraz w duchu właściwej im epoki/. Przedmiotem fenomenologii religii jest świat przejawów /w makro- i mikrokosmosie/ i przedstawień religijnych /wierzeń, wyobrażeń, uczuć/. Takim rozumieniem fenomenologii religii autor odwołuje się raczej do koncepcji, która swój początek bierze w pracach G. van der Leeuwa. Oprócz tej religioznawczej istnieje bardziej filozoficzna fenomenologia religii, która usiłuje wprost nawiązać do fenomenologicznej metody E. Husserla, jak to np. wyraźnie widać u M. Schelera.

Proponowana przez Lanczkowskiego typologia religii jest właściwie przedłużeniem fenomenologii religii. Chociaż stara się on odgraniczyć obie dyscypliny ze względu na przypadające im zadania /bardziej statystyczne i szczegółowe w przypadku fenomenologii religii i bardziej dynamiczne i ogólne w przypadku typologii religii/, są one ze sobą ściśle związane.

Czy można jednak fenomenologię religii, której celem jest ujęcie istoty i sensu religii, zaliczać do czysto empirycznych nauk religioznawczych? Wiadomo jak kontrowersyjna jest jej pozycja metodologiczna. Dla jednych pozbawiona jest ona wszelkiej wartości poznawczej /jako właśnie filozoficzna, spekulatywna, nieempiryczna/, dla innych jest dyscypliną religioznawczą w sposób eminentny. Lanczkowski zdaje sobie sprawę z tych trudności i podkreśla empiryczny charakter fenomenologii religii przez to, że w duchu indukcjonizmu domaga się od niej oparcia na możliwie największym materiale obserwacyjnym, zabrania jej wartościowania zjawisk religijnych i - podkreślając jej ścisły związek z historią religii - każe prowadzić własne badania historyczno-filologiczne.

Metodologiczna pozycja pozostałych, omawianych przez Lanczkowskiego, dyscyplin religioznawczych także nie jest jasna. Sprawa sprowadza się do tego, jak rozumieć termin pomocnicze nauki religioznawstwa. Pomocnicze wobec czego? Religioznawstwa ogólnego czy fenomenologii i typologii religii? Wyraźnie wśród nauk pomocniczych wymienia on filologię, tak też nazywa - jak zauważono - psychologię religii i konsekwentnie /należy się domyślać/ socjologię religii. Ogólnie powiada on, że nauki pomocnicze nie mogą przejąć zadań religioznawstwa, gdyż są niewystarczające do ogarnięcia całej osobliwości zjawisk religijnych. Z drugiej wszakże strony przytacza argumenty za koniecznością korzystania przez religioznawstwo z wielu innych nauk /np. historii sztuki, archeologii, geografii, etnologii, socjologii, psychologii/: ponieważ religia rozciąga się na wszystkie obszary życia ludzkiego, jej badanie musi wymiary te uwzględniać. Jak jednak rozumieć wówczas autonomiczność religioznawstwa? Jak rozumieć korzystanie z wyników, metod i założeń innych nauk? Jest to problem typowy dla każdej nauki, odwołującej się do ustaleń innej. Odpowiedzi na tak postawione wątpliwości /głównie: co i dlaczego uważać za naukę pomocniczą religioznawstwa?/ uwzględniać muszą wspomniane dwa sposoby rozumienia religioznawstwa: jako religioznawstwa ogólnego /i wówczas wszystkie inne nauki są właściwie względem niego pomocnicze/ lub zbioru zintegrowanej wielości nauk o religii, bez wyróżniania którejś z nich w szczególności.

Po fenomenologii religii fundamentalne znaczenie dla każdych badań religioznawczych, jako najlepszy sposób uniknięcia relaty-

wizmu i subiektywizmu, przypisuje Lanczkowski historii religii. Termin ten rozumie on zgodnie z tradycją europejską, a nie po anglosasku, gdzie "history of religions" rozciąga się na całość badań nad religią. Historia religii spełniać musi te same rygory co każda inna nauka historyczna, stąd też nie ma w niej miejsca dla subiektywnej metody "wczuwania". Ponieważ historyk religii korzysta często z tekstów pisanych w przeszłości, powinien równocześnie uprawiać badania w ramach filologii religii.

Troska Lanczkowskiego o nieredukujące podejście do zjawisk religijnych widoczna jest szczególnie przy charakteryzowaniu geografii religii /wpływ środowiska nie dotyczy jednak nigdy istoty religii/, socjologii religii /czynniki społeczne tylko akcydentalnie modyfikują religię; to nie społeczeństwa fundują sobie religie, lecz idee religijne usensowniają i konsolidują społeczeństwa/, psychologii religii /religia nie jest, jak w duchu psychologizmu, wyłącznie fenomenem psychicznym/ i etnologii religii /ewolucjonistyczne widzenie rozwoju religii od stadiów prymitywnych do złożonych jest aprioryczne i bezzasadne w świetle nieuprzedzonych badań empirycznych/. Rzecz wszakże ciekawa, że tego niebezpieczeństwa wyjaśniania religii za pomocą obcych jej kategorii nie dostrzega Lanczkowski w wypadku teologii. Omawia on wprawdzie w wydzielonym punkcie relacje między religioznawstwem a teologią, z wyraźnym jednak akcentem na znaczenie badań religioznawczych dla teologii /i np. jej praktyki: misjonowania/. Stwierdzając bliski, genetyczny i rzeczowy związek obu dyscyplin uważa za naturalne, że religioznawstwo ujmuje często zjawiska religijne za pomocą pojęć wypracowanych przez teologię chrześcijańską. Tymczasem wiadomo, że jednym z częstszych zarzutów wysuwanych pod adresem religioznawstwa europejskiego jest to, że patrzy ono na religie niechrześcijańskie przez pryzmat kategorii urobionych na gruncie religii chrześcijańskiej.

Przedstawiona tutaj koncepcja religioznawstwa wydaje się dość typowa. Metodologicznie Lanczkowski zajmuje tradycyjną postawę erudycyjno-zdroworozsądkową, lekko pozytywizującą, najbliższa w niektórych sformułowaniach duchowi dziewiętnastowiecznej historycznej szkoły niemieckiej /J. G. Droysen/. Chociaż autor zdaje się nie wiele interesować współczesną, wyrafinowaną refleksją metodologiczną, nie można twierdzić, by był bezkrytyczny. I chociaż stara się pozostać otwarty na dotychczasowy dorobek religioznawstwa, przedkłada sprawozdawczą prezentację określonej wizji religioznawstwa i religii nad ich szczegółowe, analityczno-krytyczne uzasadnianie. Zachęcała zresztą do tego metodyczno-praktyczna koncepcja "Wprowadzenia", dorobek wieloletnich przemyśleń i doświadczeń autora na polu badań nad religią.

Wspomniano, że Lanczkowskiego koncepcja religioznawstwa jest ściśle związana z wcześniej przyjętym obrazem religii /w myśl zasady, że przedmiot wyznacza metodę jego badania/ i że autor nie podejmuje poważniejszej próby wykazania jego zasadności. Rzecz jest charakterystyczna dla większości prac religioznawczych i dla religioznawstwa w ogóle. Religioznawcy nie zdają sobie często sprawy z faktu, że uzasadnienia dla żywionej przez nich koncepcji religioznawstwa i religii szukać należy nie tyle w samym religioznawstwie, ile poza nim. Lanczkowski zapytany będzie twierdził, że swą koncepcję religii zawdzięcza dotychczasowym, własnym i cudzym, empirycznym badaniom nad religią. Głębszy jednak namysł pokazuje, że tak nie jest, gdyż ostatecznych ustaleń co do natury pewnego przedmiotu dokonuje się nie na gruncie nauk szczegółowych

/są one z samej swej istoty do tego niezdolne/, lecz w filozofii. Uzasadnianie wysuwanego pojęcia religii za pomocą teologii jest w ramach poznaniach empiryczno-racjonalnego niedopuszczalne, aczkolwiek - jak zaznaczono - właśnie teologia implicite /tak zdaje się być w wypadku Lanczkowskiego, o czym zdaje się świadczyć wyraźna życzliwość autora wobec zjawisk religijnych i zdecydowane preferowanie pojęcia religii monoteistycznej/ modelowała to pojęcie. Jeżeli jest to tylko inspirujący wpływ heurystyczny, nic w tym zresztą jeszcze złego.

Osobny punkt poświęca Lanczkowski omówieniu stosunku między religioznawstwem i filozofią religii. Odróżnia w tym celu dwa typy filozofii religii. Jedna, starając się w duchu oświecenia wywieść religię z "czystego rozumu", dąży do stworzenia religii naturalnej, opozycyjnej wobec religii "pozytywnych". Jest ona normatywna i redukcyjna, bo nie respektuje swoistości religii, podporządkowując ją metafizycznym kategoriom rozumu. Inaczej ma się rzecz z filozofią religii, która bliska fenomenologii a nawet psychologii religii, świadomie wychodzi od faktów historycznych i zmierza do indukcyjnego utworzenia uogólnionego pojęcia religii /przykładowo autor wymienia tu F. von Hügela i A. Brunnera/. To usilne, w duchu wyraźnie indukcjonizmu metodologicznego, podkreślanie wagi drobiazgowych danych faktograficznych, każe właśnie umieszczać postulowaną przez Lanczkowskiego fenomenologię religii w jej religioznawczym raczej niż filozoficznym nurcie. Oprócz wymienionych, innej filozofii religii autor nie zna.

Częściowo natomiast filozoficzne nachylenie ma dyskutowana przez Lanczkowskiego tzw. krytyka religii. Przedstawienie jej w odrębnym punkcie mogłoby sugerować, że chodzi tu o szczególną naukę o religii. Wydaje się wszakże, że przedstawione tendencje krytyczne są typowe i właściwe dla różnych ujęć i nauk o religii. Krytyka religii przybiera, zdaniem autora, trojaką postać: radykalnej krytyki religii, która z góry negując swoistość zjawisk religijnych, podporządkowuje je wymogom filozofii, psychologii lub socjologii; ukrytej krytyki religii, która dokonując nieuzasadnionej ekstrapolacji pojęć z jednych zjawisk religijnych na inne, pozbawia je tym samym ich swoistej treści; wreszcie pozytywna krytyka religii, akcentując jednostronnie i przesadnie jeden moment religii /najczęściej etyczny/, dąży do zbudowania religii uniwersalnej. Wszystkie te krytyki religii są więc według autora redukcyjne i ahistoryczne.

Redukcjonizm, ahistoryzm i aprioryzm /brak osadzenia w empirii/ są dwoma podstawowymi zarzutami wysuwanymi przez Lanczkowskiego wobec filozofii religii /i wielu innych współczesnych sposobów badania religii/. Są to zarzuty same w sobie - w świetle określonej, wyraźnie normatywnej koncepcji religii i sposobu jej poznawania - jak najbardziej słuszne. Ale ostatecznego ufundowania żywionej przez autora koncepcji religii i religioznawstwa szukać trzeba w tym, co nazywa się zewnętrzną bazą religioznawstwa. Składają się na nią, wymykające się naukom szczegółowym, założenia ontologiczne: co do filozoficznej natury rzeczywistości oraz epistemologiczne: co do właściwego sposobu poznawania świata i naukowego jej badania.

Otóż istnieją próby zbudowania filozofii religii /np. na gruncie polskim Z. J. Zdybickiej/, która wychodząc z inspiracji filozofii perypatetyckiej, tzn. respektując ontologiczne i epistemologiczne ustalenia dokonane w ramach tej filozofii, chce poznać w sposób ogólny, niepowątpiewalny i ostateczny ontyczną strukturę

zjawisk religijnych, czyli istotę religii jako bytu. To ściśle filozoficzne ujęcie natury religii możliwe jest tylko przez wskazanie na takie aspekty rzeczywistości, które nie są i nie mogą być badane przez nauki szczegółowe, gdyż mają właśnie charakter ściśle filozoficzny, zgodnie z przyjmowaną tu koncepcją filozofii Jeżeli nauki szczegółowe mimo to twierdzą, że zbadały /domyślnie: ogólną/ istotę pewnego zjawiska, to albo czynią to w sposób nieuprawniony, gdyż de facto chodzi tu o "istotę" zjawisk na miarę możliwości tych nauk, czyli parcjalną, bynajmniej nie ostateczną i ogólną /wówczas każda szczegółowa nauka o religii odkrywa własną "istotę" religii i będzie ich tyle, ile jest nauk o religii/, albo też pod szyldem nauk szczegółowych dokonuje się w rzeczywistości refleksji filozoficznej i wypowiada się twierdzenia ściśle filozoficzne, lecz często w sposób niezreflektowany i metodologicznie niezasadny.

Wspomniana filozofia religii /nazwijmy ją tutaj: klasyczna/ przez to, że odwołuje się do czynników rzeczywiście konstytuujących ontyczną naturę religii, jest zarazem empiryczna /gdyż wychodzi od faktu istnienia religii "pozytywnych"/, nieredukcyjna /gdyż respektuje całą specyfikę zjawisk religijnych/ i historyzująca /gdyż liczy się z dynamiką zjawisk religijnych/. Stara się ona być dobrze osadzona w dotychczasowej tradycji wiedzy, gdyż w punkcie wyjścia uwzględnia wyniki nauk religioznawczych, natomiast w sobie właściwej eksplanacji bierze pod uwagę dotychczasowe wyjaśnienia filozoficzne.

Tak rozumiana filozofia religii w najmniejszej mierze nie zagraża autonomii samego religioznawstwa, które ma własne cele i dane do zbadania. Chodzi po prostu tylko o to, że jeżeli chce się do końca zgłębić "fakt" religii, trzeba się odwołać do filozofii i to takiej, która stawia sobie właśnie za cel wyjaśnienie ostateczne, tzn. znalezienie takich racji, poza które już wyjść nie można, pytając się nadal sensownie "dlaczego?". Niestety, jako pełna teoria religii, jest ona stale jeszcze bardziej życzeniem niż praktyczną i konsekwentną realizacją.

Andrzej Bronk SVD

## O ANALITYCZNEJ FILOZOFII RELIGII

Marek K i l i s z e k, "Lingwistyczna filozofia religii. Analiza koncepcji J. T. Ramseya", Lublin 1983, ss. 242, Redakcja Wydawnictw KUL.

Jest rzeczą charakterystyczną, że filozofia angielska na przestrzeni swoich dziejów zawsze związana była z empiryzmem /dominował zwłaszcza w okresie nowożytnym: D. Hume, J. Locke, J. S. Mill/. Jedynie w drugiej połowie XIX w. zaznaczył się wpływ idealizmu heglowskiego. Niemniej już na początku XX w. wystąpiono w Anglii z krytyką tego nurtu /G. E. Moore i B. Russel, zarzut mętności i niejasności/, której wynikiem było powstanie tzw. filozofii analitycznej. Filozofia ta mając swe źródło w Anglii, oddziałała na filozofię całego obszaru języka angielskiego oraz krajów skandynawskich. Analitycy różnie pojmowali /i pojmują/ filozofię, jej metody i cele, jednoczy ich jednak wspólne przekonanie, że analiza jest właściwie głównym zadaniem filozofii, choć i samą analizę rozumieją różnorodnie. Najogólniej można powiedzieć, że analizą